

Katarzyna Czerwonogóra

Instytut Socjologii UJ

BYŁY ŻYDÓWKI, SĄ ŻYDÓWKI? – KOBIETY ŻYDOWSKIE W POLSCE. NA PRZYKŁADZIE KRAKOWA

„Pytanie o to, kim są współczesne polskie kobiety, staje się coraz bardziej uzasadnione i szczególnie potrzebne, a udzielenie na nie odpowiedzi coraz bardziej skomplikowane” – zauważa Anna Titkow, odnosząc się do zmian, jakie zachodzą wokół rozumienia ról płciowych w ostatnich latach (2007: 9). W przekonaniu autorki jest to przede wszystkim pytanie o tożsamość kobiet – o społecznie i kulturowo kształtowaną strukturę ich odczuć, wartości, przedstawień (reprezentacji) odnoszących się do nich samych. Jak widzą swoją tożsamość i rolę, postanowiłam zapytać polskie Żydówki.

Moje zainteresowanie badawcze wypływa z osobistych doświadczeń. Jestem przedstawicielką trzeciego pokolenia, Polką żydowskiego pochodzenia, od dekady współuczestniczką żydowskiej społeczności w Polsce. Pytania, jakie stawiam, są w dużej mierze wynikiem obserwacji uczestniczącej i prywatnych doświadczeń związanych z funkcjonowaniem żydowskiej diaspory w Polsce. Ramy do rozwijania tak powstałych zainteresowań odnajduję w socjologii feministycznej, gdzie badaczka jest aktywnym podmiotem, istotne jest jej życiowe doświadczenie, a relacja z badanymi jest rodzajem wymiany – a nie wydobywania doświadczeń i informacji.

W Women's Studies zarówno „ja” mówię, jak i o „ja” się mówi. Nie jest ono dekontekstualizowane, zneutralizowane, bezcielesne, bezpłciowe. To „ja”, moje i wasze, indywidualne i mnogie, czymkolwiek jest i w jakikolwiek sposób jest kwestionowane, sprawia mi wielką przyjemność. Zamieszczanie wątków autobiograficznych jest teraz (...) „de rigueur” w feministycznym piśmiennictwie, nauczaniu i dyskusjach. Jest to zjawisko niemal powszednie, chociaż nie dotyczy rzeczy powszednich, ponieważ chodzi tu o odniesienie się, w sposób bardzo precyzyjny, do różnic stanowisk i zajmowanych przez nas miejsc, a także do wielu innych istotnych różnic (Smith 1995: 64).

Wprowadzenie

Maria Orwid, krakowska lekarka zmarła na początku 2009 roku, na pytanie o to, co znaczy, że jest Żydówką, odpowiada Katarzynie Zimmerer w książce *Przeżyć i co dalej...?*: „(...) rzeczywiście, co to znaczy? Mówię po polsku, mieszkam w Polsce, zachowuję się jak wszyscy, mam polską pamięć historyczną i kulturową. Oprócz polskiej pamięci mam też oczywiście pamięć żydowską”. Poproszona o konkretną odpowiedź na zadane pytanie, stwierdza niecierpliwie: – „Jestem i już!” (Orwid 2006: 294–298). Ta identyfikacja Orwid – z jednej strony nieuchwytna, z drugiej zaś nieuchronna i wyrazista, stała się dla mnie punktem wyjścia pytania o to, jak myślą o swojej tożsamości, zarówno etnicznej, jak i tej związanej z płcią, polskie Żydówki. Jeśli uznamy, w duchu socjologii interpretatywnej, że identyfikacja powstaje w toku procesów społecznych i w wyniku interpretacji codziennych zdarzeń, przedmiotem naszego zainteresowania uczynimy po pierwsze, sposób, w jaki ludzie odczytują zjawiska, po drugie zaś kontekst kulturowo-historyczny w jakim działają. „(...) bez umiejscowienia w świecie tożsamość nie daje się pojąć” (Berger, Luckman 1983: 264). To podejście jest mi bliskie, dlatego analizowałam tożsamości moich respondentek w kontekście kondycji współczesnej żydowskiej społeczności w Polsce, a także w odniesieniu do sytuacji kobiet.

Zdecydowałam się przyjąć technikę wywiadu, który sprzyja wchodzeniu w niehierarchiczną relację badaczki z respondentką. Jak już wspomniałam, moje badania były poprzedzone obserwacją uczestniczącą. Wyniki obserwacji uzupełnione analizą teoretyczną pozwoliły na sporządzenie listy poszukiwanych informacji, która stała się podstawą skonstruowania scenariusza wywiadu. Używałam kwestionariusza, w którym umieściłam trzy kategorie pytań: odnoszące się do tego, jak badane postrzegają swoją tożsamość etniczną, jakie mają doświadczenia rodzinne w kontekście żydowskiej identyfikacji, wreszcie, jak widzą rolę kobiety. W ostatniej części pytałam zarówno o perspektywę żydowskiej tradycji i współczesnej diaspory, jak i ogólnie o sytuację kobiet w Polsce.

Badania przeprowadzałam wśród kobiet, które aktywnie współtworzą społeczność żydowską w Krakowie; pracują w żydowskich instytucjach, działają w stowarzyszeniach lub inicjatywach na rzecz diaspory¹. Moimi rozmówczyniami były przedstawicielki drugiego i trzeciego pokolenia oraz jedna kobieta urodzona przed wojną, a więc reprezentująca generację Marii Orwid. Wszystkie moje rozmówczynie chętnie podejmowały temat; u większości

¹ Do analizy włączyłam 11 wywiadów przeprowadzonych w 2007 roku w Krakowie.

kwestie żydowskiej tożsamości i samoidentyfikacji były zagadnieniem prze-myślanym, na którego temat pojawiały się konkretne, jasne odpowiedzi. Dla części z nich był to jednak pierwszy raz, kiedy zastanawiały się nad swoim miejscem w społeczności jako kobiety. Inne w trakcie lub po zakończeniu wywiadu zwracały uwagę, że rozmowa skłoniła je do przemyślenia tych kwestii i wyrobienia sobie lub zmiany opinii. Ze strony wszystkich badanych odczu-łam dużą otwartość w mówieniu o swoich doświadczeniach życiowych, co było bezcenne dla wyników badań. Duże znaczenie miała, jak sądzę, w tym wypadku moja przynależność do społeczności żydowskiej, poczucie, że jestem w jakiś sposób podobna do moich respondentek. W sytuacji, gdy badaczka nie jest już przezroczystym naukowcem, ale określonym człowiekiem z własną historią, jej podobieństwo do badanych może pozytywnie wpłynąć na porozumiewanie się i nie powinna go ukrywać.

Istnieje ugruntowana literatura dowodząca, że im większe etniczne podobieństwo między badaczem/badaczką i badanym/badaną, tym większe prawdopodobieństwo gromadzenia informacji i tworzenia relacji bardziej egalitarnej i mniejsze narażenie na wykorzystanie drugiej osoby² (Ram 1996, za: Ramji 2008: 100).

Uwagi o społeczności żydowskiej w Polsce i Krakowie

Społeczność polskich Żydów jest niewielką, kilkutysięczną mniejszością³, której życie koncentruje się w dużych miastach wokół synagog, szkół żydowskich, gmin wyznaniowych z koszernymi stołówkami i świeckich stowarzyszeń. Diaspora funkcjonuje w kraju postholocaustowym, miejscu nazistowskiego ludobójstwa żydowskiego narodu. Już sam ten fakt decyduje o wyjątkowości bycia Żydem/Żydówką w Polsce: zarówno w sensie piętna ofiary, jak i poczucia odpowiedzialności za żydowskie dziedzictwo i zachowanie pamięci o historii Żydów w Polsce. Po falach żydowskiej emigracji w okresie PRL⁴ i latach panującej doktryny, w której ramach nie istniały mniejszości etniczne i religijne, większość polskich Żydów i Żydówek to osoby świeckie, potomkowie

² Udział w badaniu nie jest neutralnym doświadczeniem dla respondenta/respondentki. Istnieje w ramach *gender studies* ścieżka krytyki metodologicznej, w której omawia się skutki ingerencji badacza u osób badanych.

³ W spisie powszechnym z 2002 roku żydowską narodowość zadeklarowało 1200 osób – mniej niż liczba członków wszystkich organizacji żydowskich. Zapewne zrobiłoby to więcej respondentów, gdyby można było podać więcej niż jedną narodowość, gdyż większość osób żydowskiego pochodzenia czuje się także, albo przede wszystkim Polakami.

⁴ Największe w latach 1946–1948, 1956–1957 i 1968.

i potomkinie zasymilowanych Żydów i Żydówek, dla których tożsamość jest przede wszystkim kwestią pochodzenia, pamięci o Holocauście i działania na rzecz rewitalizacji społeczności. Osoby tworzące dziś społeczność żydowską częściowo jeszcze w okresie PRL-u⁵, a w większości zaś już po przełomie 1989 roku, odwołując się do swoich korzeni, zaczęły budować swoją identyfikację na podstawie żydowskiej kultury, religii bądź tradycji. Wśród młodych ludzi dominują osoby z mieszanych rodzin, wychowywane najczęściej w niewiedzy o żydowskich korzeniach lub minimalnym kontakcie z tym dziedzictwem. Większość z tych osób rozwinęła poczucie tożsamości w rezultacie poszukiwań podjętych samodzielnie lub przez pokolenie rodziców. Specyfiką tego pokolenia odróżniającą je od starszych generacji jest „większa otwartość oraz brak lęku przed mówieniem o swoim pochodzeniu” (Cukras-Stelągowska 2007: 29). Jako że Żydzi polscy na początku lat 90. XX wieku stanowili grupę efemeryczną, w której ramach niejasna była nawet kwestia definicji żydowskiej tożsamości, każde wyjście naprzeciw potrzebom osób budujących swoją tożsamość miało szansę na akceptację. Najszybciej odpowiedziała na nie amerykańska Fundacja Laudera, organizując w Polsce obozy edukacyjne dla młodzieży i dorosłych, tworząc przedszkola oraz przysyłając rabinów i przygotowując żydowskie spotkania. Wszystko to w nurcie ortodoksyjnym, który w rezultacie stał się dominującym we współczesnej Polsce – nie tyle w sensie liczebnym, ile ideologicznym. Obecnie w największych polskich miastach (Warszawie, Krakowie, Wrocławiu, Łodzi) żyje po kilkanaście do kilkudziesięciu osób, które praktykują ortodoksyjny judaizm. Część z nich to osoby po konwersji, które przyjęły judaizm, nie mając żydowskiego pochodzenia.

Chociaż więc społeczność żydowska to w przeważającej mierze osoby świeckie, utożsamiające się raczej z tradycją i kulturą niż religią, to punktem odniesienia dla szeroko pojętych zagadnień żydowskich jest ortodoksyjny judaizm. Temu *status quo* sprzyja też sytuacja polityczna i społeczna, która skutkuje rodzajem zachowawczości w tworzeniu podziałów mimo wewnętrznego zróżnicowania (przede wszystkim w podejściu do religii). Dominuje przekonanie, że tak mała społeczność, funkcjonująca na gruzach Holocaustu, powinna starać się o jakiś rodzaj spójności. Grupy osób o z gruntu odmiennych poglądach w różnych sytuacjach decydują się na kompromis w imię wspólnego budowania społeczności żydowskiej bądź z obawy przed odrzuceniem. Inne funkcjonują w oderwaniu od głównego nurtu, tworząc małe kohorty lub indywidualnie rozwijając zainteresowanie żydowską kulturą. W ten sposób nie ma

⁵ W latach 70. powstał Żydowski Uniwersytet Łatający gromadzący osoby pochodzenia żydowskiego, które spotykały się, żeby budować żydowską tożsamość.

w Polsce klasycznego podziału na wspólnoty ortodoksyjne, konserwatywne, reformowane i świeckie, z jakim stykamy się w krajach zachodnich, przede wszystkim w USA.

Kraków, gdzie przeprowadzałam badania, był do 1939 roku jednym z najważniejszych ośrodków żydowskich w Polsce. Przed wojną Żydzi stanowili 25% jego mieszkańców, obecnie mówi się o 200–300 osobach tworzących społeczność żydowską, zorganizowaną głównie wokół Gminy Wyznaniowej oraz Centrum Społeczności Żydowskiej. W zachowanej architektonicznie żydowskiej dzielnicy Kazimierz działa obecnie na stałe jedna synagoga ortodoksyjna Remuh przy ul. Szerokiej, niewielka świątynia podzielona tradycyjnie na główne pomieszczenie z bimą, gdzie czyta się Torę i przebywać mogą tylko mężczyźni, oraz babiniec, małe pomieszczenie z tyłu synagogi, gdzie gromadzą się w czasie nabożeństw kobiety⁶. Oprócz synagogi Remuh czynna jest też reformowana Tempel, która jest miejscem przeznaczonym głównie dla turystów, gdzie nabożeństwa odbywają się sporadycznie. Nową inicjatywą na Kazimierzu jest funkcjonujące od 2008 roku Centrum Społeczności Żydowskiej, którego oferta wychodzi naprzeciw potrzebom świeckim, takim jak: edukacja, opieka nad dziećmi, zajęcia sportowe, aktywne dla seniorów. Tym samym centrum proponuje alternatywną żydowską tożsamość dla osób, które nie identyfikują się religijnie, a chcą należeć do społeczności. Na gruncie polskim to *novum*, warto więc będzie obserwować, jak zmieni ono lokalną społeczność.

Uwagi do koncepcji kobiecości w judaizmie

Ortodoksyjny judaizm stoi na stanowisku, że kobieta i mężczyzna są zasadniczo różni zarówno biologicznie, jak i psychicznie, co determinuje ich role społeczne. Kobieta określa przez jej funkcje w małżeństwie i rodzinie. W przekazywaniu tradycji i tożsamości żydowskiej kobieta odgrywała zawsze główną rolę, ograniczoną jednak do sfery domowej. Wśród obowiązujących Żydów 613 przykazań do kobiet odnoszą się tylko zakazy, na przykład te ograniczające aktywność w czasie Szabbatu czy spożywania posiłku, który jest niekoszerny. Specyficznymi religijnymi obowiązkami kobiety są: rytualna kąpiel po menstruacji, zapalanie szabasowych świec oraz dzielenie chały. Wszystkie inne *micwy* (przykazania), które zakładają uczestnictwo w sferze publicznej i są

⁶ Z babinica trudno śledzić przebieg nabożeństwa, wieloletnia tradycja jednak nie pozwala wprowadzać tu zmian, które uniemożliwiłyby kobietom pełniejsze uczestnictwo w rytuałach.

przypisane określonym porom dnia, nie dotyczą kobiet⁷. Zwolnienie to tłumaczy się rolami matek i gospodyń domowych, które mogłyby być przeszkodą w stawieniu się w określonym czasie na modlitwę w synagodze czy studiowanie Tory. Jak stwierdza rabin Emanuel Feldman, nie może być to podstawą tez o dyskryminacji ze względu na płeć, gdyż stanowi element szerszej religijnej tradycji:

Określone przykazania są nacechowane genderowo (kąpiel w mykwie, dzielenie chały przez kobiety, noszenie tałesu przez mężczyzn); inne związane są ze statusem; jeszcze inne z porą dnia – ale nawet jeśli to w nas budzi sprzeciw i przekraczanie tych granic sprawia nam radość, nie powinniśmy burzyć tych granic wedle własnego uznania (1999).

Ścisłym tabu, podobnie jak w wielu innych kulturach, objęta jest fizjologia kobiety, a w szczególności menstruacja uznawana za stan nieczystości. Zasady z tym związane gromadzi koncepcja *nidda*, dosłownie znacząca oddzielenie. Określa ona m.in. okres abstynencji seksualnej po menstruacji i połogu, po którym kobieta ma obowiązek kąpieli w mykwie, rytualnej łaźni. Warto mieć na uwadze, że akceptacja określonych przepisów związanych z płcią nie musi oznaczać, że wypełnianie tych zasad wiąże się z pozytywnymi odczuciami. Ortodoksyjna Żydówka, która nie widzi specjalnej logiki w zasadach *nidda*, stwierdza, że przyjmuje je tak samo jak wszelkie inne przykazania. Nawiązuje w ten sposób do powyższej interpretacji rabina Feldmana:

Czemu czekam określoną liczbę godzin między zjedzeniem mięsa i mleka; i czemu powstrzymuję się od używania elektryczności w Szabat; dlaczego w ogóle robię to i wszystkie inne rzeczy? Z mojego punktu widzenia te sprawy należą do tej samej kategorii. To jest Halacha, sposób mojego życia... Czy czuję się fantastycznie, robiąc to wszystko? Nie! (Hartman, Marmon 2004: 398).

Przez niektóre kobiety zwyczaje separujące kobietę w czasie menstruacji są jednak odbierane jako wyraz szczególnego szacunku dla ich płci. Spójrzmy na wypowiedź jeszcze jednej respondentki badanej w kontekście rozumienia koncepcji *nidda* przez Amerykanki Hartman i Marmon:

Sens rozdzielania jest taki, że w czasie kobiecego cyklu, tych dwóch tygodni, kobieta może czuć się bardziej wrażliwa i wchodzenie w seksualne relacje może być dla niej kłopotliwe. Dla mnie ten czas jest okresem wyciszenia, który spędzam sama z sobą (2004: 400).

Seksualność kobiet postrzegana jest w judaizmie ortodoksyjnym zgodnie z tradycyjną koncepcją kobiecości – a więc skromnością i pasywnością. Z dru-

⁷ Co nie znaczy, że są zakazane.

giej strony jednak, paradoksalnie uważa się, że kobieca seksualność jest ukrytą siłą przewyższającą męski eros. Różnicę między siłą kobiecego pożądania a nakazywaną jej pasywnością tłumaczy się dziedzictwem biblijnej Ewy – ma to być kara za jej nieposłuszeństwo (Szwed 2006: 20). Co ciekawe, tradycja ortodoksyjna uznaje także wagę seksualnej sfery życia. Oprócz zasad związanych z menstruacją, Talmud nakazuje także mężczyźnie zaspokajać seksualnie żonę, regulując nawet częstotliwość stosunków. Zasadę tę określa przykazanie *Onah* w Torze, które każe kobiecie werbalnie lub niewerbalnie zakomunikować mężowi gotowość do stosunku po odbytej w mykwie kąpeli. Przykazanie nie jest w pełni wypełnione, jeśli kobieta nie osiąga satysfakcji. W pewnym sensie dzięki koncepcji *nidda* kobiety same regulują swoje życie seksualne, mając możliwość odkładania kąpeli rytualnej. Mogą także stosować ten zabieg jako formę antykoncepcji. W tym znaczeniu mają teoretycznie znaczącą przewagę nad kobietami w kulturze zachodniej, które były tradycyjnie pozbawione tej roli. Pod warunkiem, iż założymy, że zasady *nidda* nie były naruszane. O ile więc seksualności poświęca judaizm znacznie więcej uwagi niż na przykład chrześcijaństwo, w przestrzeni publicznej ortodoksja dąży już jednak do zredukowania erotycznej cielesności, na przykład zakrywania przez kobietę ciała oraz noszenia po ślubie peruki bądź nakrycia głowy. Stąd też poniekąd wyrasta koncepcja *jichud* ograniczająca kontakty odmiennych płci, a także separacja kobiet i mężczyzn w synagodze.

W judaizmie ortodoksyjnym mamy do czynienia z wieloma wyznaniem, które zakładają różnorodne zachowania. Niektóre nurty pozostają oczywiście bardzo wierne długoletniej tradycji wykluczającej kobiety, w innych jednak kobiety powoli zdobywają coraz więcej miejsca w sferze publicznej. Działaczki identyfikujące się jako feministki w ramach nurtu ortodoksyjnego podtrzymują pogląd o biologicznych, a także duchowych różnicach płci i podkreślają, że z tego także wynika inny rodzaj kontaktu z Bogiem. Dostrzegają wprawdzie nadużycia związane z płcią w tradycji i formy wykluczenia kobiet, ale stoją na stanowisku, że odpowiedzią na nie powinno być nie współzawodnictwo z mężczyznami i przejmowanie ich ról, lecz wypracowanie własnych form uczestnictwa we wspólnocie. W związku z tym zajmują się studiami talmudycznymi, tworzą własne *minjany* i rytuały – takie jak Rosz Hodesz, początek miesiąca w księżycowym kalendarzu żydowskim. W związku z menstruacyjnym cyklem miesięcznym u kobiety Rosz Hodesz jest uznawane za święto płci żeńskiej. Zgodnie z talmudyczną tradycją w ten wieczór kobiety zwolnione są z wszelkich prac. Obchody Rosz Hodesz zazwyczaj polegają na spotkaniach w kobiecym gronie; w zależności od potrzeb i zainteresowań uczestniczki zaj-

muja się sprawami religijnymi, artystycznymi, gotowaniem, albo też edukacją dziewcząt w kwestiach intymnych. W ten sposób, nie wychodząc poza ramy swojej ortodoksyjnej społeczności, Żydówki kreatywnie znajdują w niej sfery dotychczas po prostu nieodkryte i niedoceniane. Jak podkreślają badaczki: „Kobieca ortodoksja skoncentrowana wokół chały, świec i nidda jest zupełnie nieracjonalna” (Myers, Liman 1995: 69). Jak piszą dalej autorki, ten nowy rodzaj ortodoksji jest jedną z żydowskich odpowiedzi na wyzwania współczesności. Jest nie tylko ripostą kobiet, ale także samego ruchu ortodoksyjnego, który dopuszcza kobiety do edukacji i zgadza się na powolne reformy z obawy przed ich asymilacją, jako że w świeckiej rzeczywistości miałyby znacznie więcej możliwości⁸. Bez wątpienia jest także odpowiedzią na pojawienie się nowych ruchów w obrębie żydowskiej religii. Rozwój konserwatywnego i reformowanego nurtu judaizmu pozwolił kobietom na zwiększenie uczestnictwa w nabożeństwie i zajęcie lepszego miejsca nie tylko w synagodze, ale także w żydowskiej społeczności. O ile w synagogach ortodoksyjnych kobiety w czasie nabożeństwa siedzą w osobnym pomieszczeniu lub na balkonie, to w konserwatywnych przebywają najczęściej w tej samej sali, tylko po przeciwnej niż mężczyźni stronie. Wreszcie judaizm reformowany zezwala kobietom na zajmowanie stanowisk rabinów i przewodniczenie społecznościom. Głównie za sprawą pluralizmu amerykańskiej diaspory kobiety mogły zająć się studiowaniem Tory, otrzymywać ordynacje rabinackie, być kantorkami, modlić się w tradycyjnie męskich tałasach i wreszcie zmienić język liturgii tak, by wyeliminować jego dyskryminujący charakter (Shalvi 1995: 231–232). W ten sposób kobiety, które były zawsze nośnikami tradycji, zaczęły ją nie tylko odtworzać, ale także tworzyć.

Oprócz zmian w sferze publicznej żydowski feminizm ostro skrytykował także zwyczaje *nidda* i *jichud*. Rygorystyczne zasady dotyczące menstruacji i kobiecej czystości rytualnej uznał za patriarchalne wkroczenie w kobiecą intymność i cielesność. Samą koncepcję nieczystości związanej z miesiączkowaniem potraktowały żydowskie feministki jako dowód na panujące w ortodoksji przekonanie o niższości kobiety, a jednocześnie o lęku przed jej fizjologią (którą trzeba w związku z tym okiełznać). Uznały, że kobieta w tradycyjnej kulturze żydowskiej przejmuje na siebie lęk, jaki ludzkość odczuwa wobec natury. Jej seksualność i rozrodczość utożsamiane są z niebezpieczeństwami

⁸ Na przełomie XIX i XX wieku w Europie Środkowej jedną z najczęstszych strategii emancypacyjnych Żydówek z ortodoksyjnych społeczności była asymilacja – pisze o tym m.in. Rachel Manekin (2005).

czyhającymi w zmiennej przyrodzie, dlatego musi ona przebywać w separacji od mężczyzny i tłumić swoją ekspresyjność.

Judith Plaskow podsumowuje:

Żydowskie feministki wypunktowały całą serię nierówności w żydowskim życiu. Feministki wywalczyły ordynację rabinacką dla kobiet i stworzyły nowe żydowskie rytuały. Wyciągnęły na światło dzienne nieobecność kobiecego przywództwa w żydowskich instytucjach i przebadały obrazy kobiet w żydowskiej literaturze. Krytycznie zanalizowały żydowską rodzinę i judaistyczne skoncentrowanie się wyłącznie na rodzinie, przyglądały się rolom kobiet w Izraelu, walczyły z antysemityzmem w kulturze i w ruchu kobiecym oraz zaczęły odkrywać i wydobywać na światło dzienne wkład żydowskich kobiet w żydowską i świecką kulturę (1990: XIII).

Tematyka kobiet żydowskich w Polsce

Moje doświadczenia w polskiej diasporze dowodzą, że niewielka część kobiet praktykuje judaizm w nurcie ortodoksyjnym, poświęciłam mu jednak najwięcej miejsca ze względu na jego formalną hegemonię w naszym kraju. Jak wcześniej wspomniałam, najważniejsze stanowiska w gminach żydowskich w Polsce są obejmowane przez rabinów ortodoksyjnych, a próby wprowadzania większej różnorodności w ramach istniejących kongregacji napotykać opór instytucjonalny. Opisywane wyżej przemiany w judaizmie są adekwatne przede wszystkim do gruntu amerykańskiego, ale stanowią ważny punkt odniesienia dla myślenia o roli kobiety w żydowskiej społeczności na całym świecie. Warto mieć na uwadze, że inspiracje i korzenie tych przemian można odnaleźć między innymi w przedwojennej Polsce. Zarówno w nurcie syjonistycznym, Bundzie, ortodoksyjnych społecznościach i asymilujących się wspólnotach działały kobiece stowarzyszenia i rozwijała się aktywność na polu edukacji i filantropii. Nawiązań do tej różnorodności na próżno jednak można szukać we współczesnej Polsce – co jest zrozumiałe z powodów historycznych, ale jednakowoż trudne do zaakceptowania.

Jak pisze Joy Rochwerger, która w latach 90. odbywała wykłady z judaizmu w Polsce:

miejsce kobiety w społeczeństwie żydowskim nie zmieniało się co najmniej przez ostatnie tysiąc lat. Jednak w minionym czterdziestoleciu nastąpiły ogromne zmiany społeczne, kulturowe i religijne. Ewoluowała zwłaszcza sytuacja kobiet. (...) Żydzi stanęli zatem wobec konieczności ponownego określenia roli mężczyzn i kobiet w religii żydowskiej (1997: 10).

Rabinka stykała się w Polsce ze zdziwieniem, że kobieta może nauczać Tory, co na Zachodzie jest od kilku dekad już elementem różnorodności życia żydowskiego.

W istocie, lata izolacji i formalnego nieistnienia wspólnot żydowskich w Polsce spowodowały, że po przełomie 1989 roku zaczęto budować społeczność, opierając się na historycznym doświadczeniu przedwojennym wymieszanym z oczekiwaniami Żydów wychowanych w komunizmie i czasie przełomu ustrojowego. Warto pamiętać, że społeczność tworzyła się na gruncie polskim przede wszystkim przez osoby urodzone po wojnie, w zasymilowanych rodzinach – a więc ich przekonania na temat ról kobiet i mężczyzn zostały w dużej mierze zinternalizowane z polskiej tradycji. Długoletni brak dyskursu o żydowskiej tożsamości i specyficznie polskiego, o roli kobiety i mężczyzny w społeczności, doprowadził do sytuacji, która tak zdziwiła Rochwerger. Ta dyskusja jednak już się rozpoczęła i wpływa na charakter diaspory. Możemy się spotkać z różnorodnością rozumienia roli kobiety wśród osób religijnych:

Zadaniem kobiety jest stworzenie prawdziwie żydowskiego domu i dobre wychowanie dzieci. Według mnie to nie tyle obowiązek, co przyjemność, to coś, w czym każda kobieta może się sprawdzić i w pełni realizować (...). Bardzo przyjemnie jest być Żydówką. Przyrządzać świąteczny posiłek na piątkowy wieczór, nakrywać stół, zapalać i błogosławić świece. Wtedy czuję, że to właśnie kobieta wprowadza do domu światło i ciepło (za: Jutkiewicz 1997: 6).

– mówiła przed dekadą w miesięczniku „Midrasz” Ryszarda Zachariasz z warszawskiej Gminy. W odniesieniu do izolacji kobiet od rytuałów religijnych w synagodze, podkreślała jednak: „I ten człowiek, który jest kobietą, pragnie uczestniczyć w życiu religijnym, a nie tylko je oglądać. (...) Połowa żydowskiej społeczności nie słyszy wyraźnie słów prowadzącego nabożeństwo, nie widzi bimy i Tory” (za: Jutkiewicz 1997: 7).

Trudności w odnalezieniu się wśród religijnych mężczyzn wspominała Miriam Gonczarska, która w latach 90. zaczęła przychodzić do warszawskiej synagogi. W miarę poznawania judaizmu uświadomiła sobie jednak, że „ten, kto dobrze zna judaizm i zawarty w nim szacunek dla kobiet, nie mógłby się tak zachowywać [dyskryminująco wobec kobiet]. (...) W środowiskach naprawdę religijnych stosunek do kobiet jest bardzo życzliwy”. Zaraz potem dodawała: „Moim marzeniem jest, byśmy mogły czytać Torę w synagodze. Miałam kiedyś taką możliwość i zdarzenie to wspominam jako szczególnie mistyczne przeżycie” (Gonczarska 1997: 16).

Jak podkreślała krakowska Żydówka, Daniela Malec:

Fakt, że jestem kobietą, sprawia, że muszę odczytywać tę tradycję inaczej, bo jest ona napisana z męskiego punktu widzenia i rola przewidziana w niej dla kobiet jest raczej niewielka. To, co zawsze mnie fascynowało w judaizmie i jest atrakcyjne intelektualnie – spory talmudyczne, hermeneutyczne pojmowanie wiedzy – w tym kobiety nie uczestniczą.

Jak mówiła, poczuła, że chciałaby uczestniczyć w religijnej społeczności, doznała w jednej z synagog w Izraelu, gdzie

wprawdzie kobiety były od mężczyzn oddzielone, ale tak że nie wykluczało ich to z udziału w nabożeństwie i były tam bardzo aktywne – ich śpiew był na równi z głosami mężczyzn. Nie czuło się tam takiej odległości jak zazwyczaj w synagodze⁹.

Odwołanie się do indywidualnych doświadczeń kobiet nadaje temu wielogłosowi feministyczny charakter. Jego elementem jest także aktywność kobiet w poszczególnych społecznościach lokalnych (nie sposób wymieniać wszystkich nazwisk, a wybór niektórych będzie krzywdzący dla innych) czy publicystyka i literatura w wydaniu na przykład Belli Szwarcman-Czarnoty. Są także obecne w polskim ruchu feministycznym aktywistki żydowskiego pochodzenia, które wprawdzie nie działają w tradycyjnie pojętej społeczności żydowskiej, ale odwołują się w swojej pracy badawczej czy refleksji do żydowskiego dziedzictwa. Przykładami mogą być Bożena Umińska-Keff¹⁰ czy Agnieszka Graff¹¹. Jak pisze w żydowskim feministycznym piśmie „Lilith” Shana Penn, amerykańska badaczka wspierająca odrodzenie polskiej diaspory w ramach pracy w Fundacji Taubego, feministki drugiej fali w Polsce stały się strażniczkami demokracji, a te z nich, które są Żydówkami „biorą się za opierzony żydowski establishment, wzrastający seksizm i protestują przeciwko antysemityzmowi w kulturze mainstreamowej” (Penn 2000/2001: 24). Penn uważa, że feministki stawiają wyzwanie ortodoksyjnemu monopolowi, który zbudowany przy wsparciu Fundacji Ronalda S. Laudera i innych instytucji stworzył środowisko nieprzyjazne, o patriarchalnym charakterze, uprawomocniając jednocześnie tradycyjny polski patriarchalizm. W odniesieniu do tego zjawiska Szoszona Ronen, filozofka urodzona w Polsce, ale wychowana w Izraelu, pisała w „Gazecie Wyborczej”:

⁹ Wypowiedzi pochodzą z wywiadu udzielonego mi w 2006 roku.

¹⁰ Autorka m.in. książki *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze* i artykułu *Czy Żydówki są Żydami* w „Midraszu” (zob.: Bibliografia).

¹¹ Autorka m.in. książki *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*, gdzie analizuje mowę nienawiści w kontekście języka homofobii i antysemityzmu.

Jestem zaskoczona, że Żydzi w Polsce wybrali judaizm ortodoksyjny. Ortodoksyjny judaizm jest wyborem najgorszym z możliwych, bo jest nie tylko nietolerancyjny wobec Żydów reformowanych, ale także ma dyskryminujący charakter wobec kobiet (cyt. za: Penn 2000/2001: 26).

Jak stwierdza jednak *ad vocem* Ronen Konstanty Gebert, współtwórca Żydowskiego Uniwersytetu Latającego, pisarz i publicysta, jeden z głównych aktorów współczesnej diaspory w Polsce, poglądy Ronen są zakorzenione w realiach izraelskich, gdzie bardzo wyraźny jest konflikt między liberałami a Żydami ortodoksyjnymi. Według Geberta: „Tylko religijna żydowska tożsamość ma swoją przyszłość wśród polskich Żydów” (za: Penn 2000/2001: 27). Gebertowi z kolei odpowiada polska feministka żydowskiego pochodzenia, Kazimiera Szczuka, której już o oderwanie od polskich realiów posądzać nie można:

Żydowskie dziedzictwo w Polsce to coś znacznie więcej niż religia. To widoczne wyraźnie we wkładzie świeckich Żydów w polską kulturę i kulturę na świecie. Polscy „nowi Żydzi” naśladują naszych „nowych demokratów”, instytucjonalizując patriariat i podporządkowując kobiety (za: Penn 2000/2001: 27).

Jest więc głos żydowskiej feministki – jeśli tak można Szczukę nazwać, wołaniem o alternatywną żydowską tożsamość i wezwaniem do czerpania głębiej ze studni żydowskiego dziedzictwa w Polsce, bez ograniczania się do dominującej, ortodoksyjnej tradycji. W tym kontekście zagadnienie tożsamości polskich Żydów i Żydówek jawi mi się jako szczególnie interesujące i godne badawczego zainteresowania.

Wnioski z badań

W związku z tym, że zebrany przeze mnie materiał jest obszerny i można go podzielić na kilka kategorii, przedstawiam wybrane wyniki i interpretacje. Skupiam się przede wszystkim na wypowiedziach dotyczących doświadczenia kobiet i opinii na temat pozycji i roli kobiety w Polsce i społeczności żydowskiej.

Uwagi o profilu respondentek

Już na etapie gromadzenia danych metryczkowych, czyli informacji o cechach społeczno-demograficznych respondentek, pojawiły się pewne prawidłowości. Wszystkie kobiety zadeklarowały wyższe, humanistyczne wykształcenie (lub były w trakcie studiów). Z jednej strony, może to świadczyć o charakterystyce

Polek, które angażują się w działalność społeczną, z drugiej zaś mówi nam także o tym, kto tworzy żydowską diasporę w Polsce.

Druga prawidłowość to mieszane pochodzenie respondentek – tylko w przypadku dwóch zarówno matka, jak i ojciec byli Żydami. To typowa cecha dla osób funkcjonujących w diasporze, wychowywanych na styku kultury polskiej – katolickiej i żydowskiej lub tylko w tradycji katolickiej. I chociaż to zwyczaje i tradycja wyniesione z domu oraz rodzinna identyfikacja z żydowską kulturą historycznie były podstawą do ukształtowania żydowskiej tożsamości, to u tych respondentek, u których pochodzenie żydowskie nie było w domu ukrywane, świadomość bycia Żydówką nie wiązała się w dzieciństwie z przestrzeganiem tradycji czy obyczajów, była raczej kwestią samowiedzy, środowiska, w jakim się obracano. Respondentki wskazują jednak na elementy rodzinnej tradycji, które dopiero po latach zidentyfikowały jako żydowskie. Przede wszystkim są to potrawy, noszenie przez ojca nakrycia głowy czy sprzątanie domu w określonym według żydowskiego kalendarza czasie. Obecna identyfikacja jest z perspektywy moich badanych świadomym wyborem dokonany w dorosłym życiu:

Czuję się Żydówką i mogę powiedzieć, że jestem Żydówką (...). To był pewien proces, to nie jest tak, że zawsze się czułam tym samym, i nie było tak, że moje życie pod tym względem było wartością *constans* – że tym się urodziłam i tym się czułam przez całe życie, to była droga, sinusoida bardziej ze wzlotami i upadkami – ale na pewno był to proces i jest to dalej proces (...), już mogę i odważnie, i śmiało bez takich wątpliwości powiedzieć o sobie, że jestem Żydówką – ale na pewno jest jeszcze dużo przede mną (A)

– mówi przedstawicielka powojennego pokolenia, której słowa są reprezentatywne dla badanej przeze mnie grupy.

Deklarowana w ten sposób tożsamość ankietowanych będzie więc się wpisywała w koncepcję współczesnych identyfikacji jako samodzielnie wytworzonego produktu, świadomego wyboru, wyniku podjętych poszukiwań. Taki stan rzeczy dotyczy nie tylko młodych Żydówek, ale także tych z pokolenia wojennego i powojennego, co dodatkowo podkreśla ponowoczesny charakter żydowskich tożsamości w ogóle. W odniesieniu do wszystkich respondentek możemy mówić o tożsamości procesualnej. To także wyraźnie widać w tym, co kobiety podają jako wyznacznik żydowskiej tożsamości – zaraz za pochodzeniem jest to samoświadomość i znajomość kultury oraz środowiska żydowskiego – a więc rzeczy przeważnie nabyte, często niewyniesione z domu w wypadku polskich Żydów.

Założmy, że ktoś już jest Żydem i wtedy najważniejsze jest to, na ile pozna tę kulturę i zidentyfikuje się z nią. Nie musi wierzyć w żydostwo ani przestrzegać rytuałów judaizmu, musi natomiast doskonale się w nich poruszać, tak aby nie czuł się jak gość we własnej kulturze. To coś jak znajomość języka polskiego dla większości z nas – nawet nie wiemy, że znamy ten trudny język i odruchowo wyczuwamy, gdy ktoś popełnia w nim błędy. Jak ktoś dobrze zna polski, to go nie straci, nawet jeśli całe życie będzie się posługiwał innym językiem (w każdym razie miał wybór). Najważniejsze wydaje się zatem „zadomowienie się” w znajomości żydostwa w różnych jego aspektach (B).

Ja myślę, że trzeba się czuć Żydem i wtedy jest człowiek, a ktoś, czy mnie uważa, czy ja jestem, czy nie jestem, to jest jego sprawa. Ja się czuję i jestem, zawsze byłam zadowolona i nigdy nie miałam ochoty być kimś innym (C).

Zaskoczyło mnie, że tylko jedna respondentka wskazała na Holocaust jako determinantę żydowskiej tożsamości – choć większość badań nad tożsamością polskich Żydów przeprowadzana jest właśnie w kontekście Holocaustu, o którym pamięć ma być wyznacznikiem poczucia tożsamości.

Mnie się wydaje, że niestety to determinuje ludzi do bycia tym, kim są. Kiedyś się zastanawiałam, czy gdyby nie Holocaust, czy dla mnie by to było ważne. Jest taka opcja, że albo by mnie nie było na świecie, bo ojciec by się związał z Żydówką – albo wręcz odwrotnie. (...) Mam koleżankę, która ma pochodzenie niemieckie, i ona powiedziała mi – to był chyba koniec liceum czy początek studiów – że ja robię z tego jakieś wielkie halo, że ona ma niemieckie pochodzenie – i co z tego. Ja jej odpowiedziałam: „No tak, ale to nie twój naród został zagazowany”. Podejrzewam, że to ma ogromny wpływ na ludzi (D).

Moim zdaniem, nieodwoływanie się do Holocaustu przez inne badane nie oznacza braku pamięci o historii Żydów. W związku z tym jednak, że w ich rozumieniu tożsamość to przede wszystkim wiedza oraz uczestnictwo w społeczności, dla ich obecnej identyfikacji rodzinne doświadczenie Holocaustu nie jest uznawane za wyznacznik tożsamości. Warto byłoby jednak zbadać, w jaki sposób współcześnie Żydzi i Żydówki w Polsce myślą o Holocaustie, czym jest dla nich dyskurs o Shoah i w jakim stopniu radzą sobie z pamięcią o tych wydarzeniach, budując swoją tożsamość z dystansem do nich¹². W omawianych badaniach zabrakło miejsca na zajęcie się bliżej tym zagadnieniem.

¹² Specyfika polskiego dyskursu o Holocaustie to przede wszystkim przedstawianie Auschwitz jako pomnika międzynarodowego cierpienia przez komunistyczną propagandę i długie milczenie żydowskich ofiar o doświadczeniu wojennym, którego nie sposób było opowiedzieć. Syndrom postholocaustowy w polskiej psychiatrii diagnozowała dopiero prof. Orwid, która zainicjowała także terapię ofiar. Współcześnie polski dyskurs o Holocaustie jest w dużym stopniu zdominowany przez perspektywę izraelską, która w pewnej mierze zawłaszcza pamięć o tych wydarzeniach. Te aspekty mogą mieć znaczący wpływ na sposób myślenia o Holocaustie przez osoby identyfikujące się jako polscy Żydzi/polskie Żydówki.

Powracając do badanego przeze mnie doświadczania tożsamości, tym co odróżnia generacyjnie moje respondentki, jest wiedza o żydowskim pochodzeniu. W wypadku kobiet urodzonych na przełomie lat 70. i 80. występują niedomówienia na te tematy, które były obce kobietom urodzonym wcześniej.

Ojciec mi nic nigdy nie mówił, kiedyś po powrocie ze szkoły opowiedziałam mojej mamie dowcip o Żydach – nie to, że miał ją rozśmieszyć, ale raczej zbulwersować. A mama to źle odczytała i powiedziała mi, że nie powinnam się śmiać, bo przecież też mam pochodzenie żydowskie. I to było właściwie postawienie kropki nad i, bo ja już się domyślałam (...). Poszłam do ojca, on prawie dostał zawału, poszłam do dziadka, dziadek mi powiedział całą historię (D)

– opowiada dwudziestosiedmiolatka. Oprócz dwóch kobiet z tego pokolenia wszystkie mają podobne doświadczenia z odkrywaniem lub potwierdzaniem żydowskich korzeni.

Dla kobiet urodzonych przed wojną i w pierwszej dekadzie po wojnie rodzajem generacyjnego doświadczenia jest utrata środowiska żydowskiego, która skutkowałą stopniowym zanikiem żydowskiej identyfikacji. „Wszyscy znajomi, z którymi utrzymywałam kontakt jako dziecko i potem jako młoda dziewczyna, w '68 roku wyemigrowali” – mówi sześćdziesięcioletnia kobieta (C).

Większość moich koleżanek i nauczycieli wyjechała. A później to powoli tak odchodziło. I jak już można było wyjeżdżać, to już nie chciałam w 1956 roku i tak normalnie żyłam polskim życiem, mając świadomość, kim jestem, ale to wszystko było jakby uśpione

– opowiada respondentka urodzona przed wojną (E).

Choć te doświadczenia wychowania w niewiedzy o pochodzeniu i utraty środowiska budującego żydowską identyfikację są z gruntu różne, to w rezultacie dają to samo zjawisko budowania na nowo żydowskiej tożsamości. Świadome budowanie identyfikacji łączy się z refleksyjnym spojrzeniem na tradycję, z której można wybrać tylko niektóre elementy, jakie będą pasowały do subiektywnych kryteriów tożsamości. Odnosi się to także do regulacji związanych w płcią. Większość badanych przeze mnie kobiet nie przestrzega wyznaczonych przez judaizm ortodoksyjny zasad czystości rytualnej, chociaż postrzegają je raczej pozytywnie:

Ja nie zamierzam nigdy iść do mykwy. Jeśli chodzi o cały ten obrządek, to dla mnie chodzi o to, że to nie kobieta jest nieczysta, tylko że to co na zewnątrz jej jest nieczyste i ona powinna być chroniona, bo to jej może zaszkodzić ze względów higienicznych czy nawet emocjonalnych. Żeby kobiecie dać spokój w tym okresie, kiedy nie powinna mieć kontaktów – czyli to nie ona jest przyczyną izolacji, tylko ona jest osobą chronioną. W żadnym wypadku nie uważam, że to jest krzywdzące czy dyskryminujące dla kobiety, wręcz przeciwnie, uważam, że to jest bardzo ładna forma okazania szacunku (A)

– stwierdza badana z pokolenia powojennego. Taka interpretacja jest bliska przywołanym w części teoretycznej opiniom przedstawicielek ortodoksyjnego nurtu.

Raczej pozytywny stosunek ma wyżej cytowana także do podziału przestrzeni w synagodze, choć u innych kobiet pojawia się w tym przypadku różnorodność opinii, nieskorelowana z wiekiem i deklarowaną religijnością:

Ja wolę jak jest babiniec (...), to jest to miejsce, gdzie ja się tak fajnie czuję, że tam tę kobiecość i religijność zaznaczam. (...) po prostu tam są koleżanki, psiapsiołki, można zamienić parę słów, swobodnie jest, fajnie (A).

Babiniec traktowany jest więc jako przestrzeń wspólnotowa, kobieca, gdzie można wchodzić w czystsze relacje z innymi kobietami, co dalej tłumaczy badana.

Ambiwalentny stosunek do babinca mają niektóre respondentki młodszego pokolenia, jak cytowana niżej dwudziestotrzylatka:

Jest ten babiniec, no i te baby rzeczywiście gadają – ale ja nie wiem, czy one gadają, bo nic nie widzą i nie słyszą – chyba tak, ponieważ ja też gadałam, bo mi się nudziło – czy też one są odsuwane, bo już wcześniej gadały. Może należałoby im powiedzieć: „zobaczcie co tam jest, ale bądźcie cicho”, może należy uwierzyć w te kobiety i dać im możliwość, żeby się tym zainteresowały. To mnie zdziwiło, bo parę razy chciałam wiedzieć, co tam się dzieje (...) (F).

Wreszcie krytycznie, w duchu reformowanego judaizmu odnosi się do istnienia babinca w Krakowie dwudziestosiedmioletka:

Ileokroć tam byłam, to po pierwsze nie mogłam nic widzieć zza tej ściany, bo co wyjrzałam, to mi tak psykali, że mam zasunąć firankę, a po drugie odsunięcie od tej części obrzędów religijnych powoduje, że one przestają ciebie dotyczyć – to po pierwsze, a po drugie tak to wygląda w praktyce, że kobiety siedzą za tą firanką, zza której nic nie widać, zaczynają rzeczywiście plotkować. I to jest wkurzające, bo przychodzisz zobaczyć rytuał religijny, uczestniczyć w nim czy obserwować, a trafiasz do grona plotkujących kobiet, na co możesz nie mieć ochoty. Co nie znaczy, że mężczyźni też nie plotkują w tej pierwszej nawie, ale mają wybór, mogą plotkować albo uczestniczyć, a kobiety tego wyboru nie mają (H).

Na możliwość stworzenia przez kobiety alternatywy wskazują jednak te badane, które identyfikują się z religią i wykazują znajomość tekstów źródłowych:

Jest taka możliwość, żeby kobiety stworzyły sobie swój minjan i po swojemu sobie Torę czytały. To nie jest tak, że kobieta nie może czytać Tory, tylko nie może czytać z mężczyznami, ponieważ ich dotyczy przykazanie modlitwy, a nie kobiet, to dlatego oni to robią przede wszystkim, ale kobiety także mogą się zebrać i czytać Torę, tak więc gdzie tu dyskryminacja? Nie ma żadnej (G).

Inna religijna badana jednak nie akceptuje takiej alternatywy ograniczonej do kobiet i rezygnuje z chodzenia do synagogi w związku z wykluczeniem z publicznych rytuałów:

Ja tam nie chodzę, bo się tam bardzo źle czuję. Ja tam nie lubię siedzieć z tyłu, źle się tam czuję. Gdybym mogła dostać alię do Tory, tobym była zawsze, kiedy się Torę czyta. Oczywiście my to tłumaczymy, dlatego się kobiety nie liczą do minjanu (...), bo kobiety nie zawsze mogą, wiadomo dlaczego, bo wychowują dzieci... No dobrze – ale jest bardzo dużo kobiet, które nie wychowują dzieci i mogłyby to robić bez szkody dla kogokolwiek, ale to już nie – no to trudno. Jak mnie nie potrzebujecie do minjanu, to ja was też nie potrzebuję. Ja mogę się modlić modlitwami, do których niepotrzebny jest minjan i już. Taka jestem – paskudna (E).

Stosunek do babienia symbolizującego podział płci w judaizmie jest więc różnorodny, ale ten wielość nie funkcjonuje w dyskursie publicznym i nie wpływa na zmiany. Jak podsumowują młodsze badane:

Jest tu gmina ortodoksyjna z nazwy, trudno powiedzieć, żeby członkowie gminy byli ortodoksyjni. Wydaje mi się, że zwyczajowo – to nawet nie wynika z charakteru gminy, ale właśnie z tradycji, że zwyczajowo kobiety się od pewnych rzeczy odsuwa. Wśród tych Żydów, których ja tutaj znam, to w ogóle troje ludzi nie ma pojęcia o religii, a podchodzą do kobiet jak ogół społeczeństwa – czyli jeśli są to mężczyźni, to na zasadzie szowinizmu, nieposzanowania kobiety (H).

Ta specyficznie polska zwyczajowość wpływa także na inne prawidłowości, które diagnozują respondentki: „Kobiety w społeczności żydowskiej zawsze ogólnie się bardziej udzielają, natomiast liderami są faceci” (I) – ocenia badana należąca do pokolenia urodzonych w latach 80. Z tą opinią zgadzają się też przedstawicielki innych generacji.

Uzupełniają tę konstatację opinie kobiet reprezentujących dwa różne pokolenia:

Mam wrażenie, że jeśli chodzi o to liderowanie społeczności, kobiety są aktywne do któregoś momentu na zasadzie bycia liderami, a później wychodzą za mąż, już nie mają tyle czasu, coś tam robią, ale już nie tak dużo i to właśnie z tego może wynikać, że faceci widzą w tym jakiś sposób zarobku albo jakieś dodatkowe hobby. Być może to się zmieni w naszym pokoleniu, bo jest już inny podział ról, natomiast w tym starszym pokoleniu, choćby naszych rodziców, to jest normalne, że masz dzieci, zajmujesz się tym – a mężczyzna nie musi robić aż tak dużo, ma zarabiać i pracować – i tyle (F).

Kobiety same z siebie nie maszerują ku przodowi, w takim sensie obejmowania stanowisk, bo cały czas mają kompleksy, uważają, że mniej umieją, mężczyźni to dobrze wykorzystują, że są gorsze, że szybciej się starzeją, to wszystko odbija się w takim... (...). To jest w jakimś sensie nasza wina. Wiesz, przecież jest mnóstwo fantastycznych bab, ja powtarzam truizmy, ale na tych samych stanowiskach muszą więcej umieć. Nie, tutaj... mnie się wydaje, że absolutnie – może tej społeczności będzie przewodziła kobieta, i to bardzo dobrze. Wy będziecie zupełnie innym pokoleniem (I).

Wśród respondentek panuje przekonanie o tym, że przywódcze stanowiska w społeczności zajmują mężczyźni, choć aktywniejsze są kobiety i to one mają większy wkład w budowanie wspólnoty. Co ciekawe, ten fakt jest różnie oceniany przez kobiety – niektóre uważają, że to jest słuszne i nie mają potrzeby zmiany tej sytuacji; a podobne obserwacje ma większość badanych. Często też pojawia się przekonanie o pokoleniowych zmianach, które w tym kontekście następują.

Specyfika diaspory żydowskiej, której główną troską jest mała liczebność, decyduje o tym, jak respondentki widzą rolę kobiety w społeczności.

Przede wszystkim kobieta rodzi dzieci, to jest pierwotne i jeśli kobiety nie będą rodzić dzieci, to ta społeczność upadnie (K).

W Krakowie to ja widzę tak tradycyjnie, prowadzenie domu, wychowywanie dzieci, ale nie też tak, żeby kobieta wydawała te dzieci na świat co roku bez jej chęci czy ochoty (C).

Teraz była konferencja Shavei Israel w Krakowie i ktoś, nie wiem na jakimś spotkaniu się wypowiedział na pytanie: „Kto to jest Żyd?” – nie ten, który ma żydowską matkę czy babkę, ale Żydem jest ten, kogo dzieci będą Żydami. I to jest bardzo ładne. I tak trzeba wychowywać dzieci, żeby chciały w tym zostać (G).

Respondentki wskazywały na macierzyńską rolę kobiety, same się z nią identyfikując bądź diagnozując potrzeby diaspory. O ile co do wiązania się z żydowskim partnerem/partnerką pojawiają się zróżnicowane opinie, o tyle wszystkie respondentki deklarują, że chcą wychowywać dzieci w znajomości kultury żydowskiej. Co ciekawe, niektóre respondentki z pokolenia powojennego uznają, że gdyby dziś zakładały rodziny, ważne by było dla nich związać się z partnerem żydowskiego pochodzenia.

Gdybym była młoda i była teraz w takim środowisku, w jakim jestem, tobym inaczej swoje życie ułożyła, szukałabym partnera żydowskiego, myślałabym o innym ułożeniu sobie życia, inaczej bym poszła, inną drogą. Jakbym urodziła się później, była w waszym wieku – nie byłabym ortodoksyjną Żydówką, religijną, bo to mi nigdy nie było potrzebne, ale bym szukała męża, który ma podobne pochodzenie (C).

Poza tym, że badane w większości łączą role kobiet w społeczności z macierzyństwem, przywiązują dużą wagę do aktywności w sferze publicznej – co zrozumiałe, gdyż dotyczy ich samych. Wskazując na wykluczenie kobiet w życiu rytualnym, zwracają uwagę na wiele innych możliwości:

Poza domem kobieta może działać w takich sektorach niereligijnych, mamy TSKŻ¹³, Dzieci Holocaustu, mamy wycieczki, łączność z Izraelem, jakieś programy tam, praca w Gminie, może założyć jakąś fundację – wszystko może. Oprócz tego, że ją wykluczają z synagogi, to nie ma znaczenia, czy to robi kobieta czy mężczyzna, bo większość tych prac to są prace umysłowe, to nie są prace, które wymagają siły fizycznej, większość prac jest umysłowa i jeśli kobieta się w tym odnajduje, to nie ma problemu (K).

Inna przedstawicielka najmłodszego pokolenia stawia diagnozę, według której role kobiet w społeczności są pochodną funkcji, jakie kobiety spełniają w domu:

Funkcje dla kobiet są raczej ograniczone teraz do takich spraw jak założenie przedszkola, organizowanie kolacji i niestety tak to wygląda. Nie sądzę, że z winy tych kobiet czy gminy. Można robić rzeczy kulturalne, ale to robimy my młodzi i tu trudno mówić o płci, po prostu robimy to razem w Czulencie¹⁴. A w samej społeczności to są właśnie te tradycyjne rzeczy. Z drugiej strony, gdyby była możliwość bardziej konserwatywnej czy reformowanej gminy, to byłaby duża różnica, bo wiadomo by było, że są jakieś inne opcje dla kobiet (H).

Badana odnosi się tu do małego zróżnicowania życia żydowskiego w Polsce, o którym pisałam w części teoretycznej. Te dwie całkowicie przeciwstawne opinie świadczą o indywidualnych potrzebach i ambicjach poszczególnych kobiet. Z moich obserwacji wynika, że przekonanie o dużych możliwościach działania kobiet mają te osoby, które dobrze odnajdują się w konwencjonalnych ramach aktywności dla danej płci. Te zaś, które podejmują próby przełamywania schematów tradycji, napotykają frustrujące, niewidzialne i subtelne bariery.

Najbardziej prorównościowy stosunek do roli kobiety w społeczności zaprezentowała badana reprezentująca przedwojenne pokolenie:

Uważam, że tak samo w społeczności żydowskiej, jak w każdej innej, kobieta jest równoprawnym człowiekiem, czyli przysługują jej wszystkie prawa człowieka i po prostu powinna mieć rolę partnerską. I ja nie widzę powodu, żeby kobiecie przyznawać jakąś specjalną rolę, a mężczyźnie jakąś specjalną rolę. Co więcej, uważam, że w Torze nie ma żadnej podstawy do takiego podziału. (...) A rabbi Liber z Nowego Jorku (...) mi powiedział: „Nie ma, tylko to jest tak, że jak się wyjmie jedną cegielkę z muru, to się może cały mur zawalić”. I tak się tłumaczy wszystkie tradycje religijne, że oni się boją, że jak się wyjmie tę jedną cegielkę – można by pozwolić, ale wtedy cały mur się zawali. No więc ja nie uważam, żeby się cokolwiek miało zawalić, jeśli kobieta dostanie alię do Tory, **szczególnie jeśli umie czytać** (E).

¹³ Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce, największa świecka organizacja żydowska w Polsce, powstała w 1950 roku.

¹⁴ Żydowskie Stowarzyszenie Czulent, krakowska organizacja gromadząca młode osoby pochodzenia żydowskiego, powstało w 2004 roku.

Podkreślając fragment tej wypowiedzi, chcę zwrócić uwagę na to, że największym wyzwaniem dla społeczności kobiet żydowskich w Polsce jest edukacja. Już działająca na początku XX wieku w Krakowie edukatorka Sara Szenirer wskazywała, że niższej pozycji kobiet w społeczności winna jest ich niewiedza i tylko zrównywanie dziewcząt i chłopców w dostępie do nauki może zapobiec dyskryminacji, przed którą żydowskie dziewczęta uciekały, przyjmując strategię asymilacji. Grupa, którą badałam, ma ogromny potencjał i potrzebę działania oraz zmieniania społeczności, a na tej drodze stoi, moim zdaniem, przede wszystkim brak dyskursu o różnych wymiarach kobiecych ról w kulturze żydowskiej, który skutkuje zinternalizowaniem patriarchalnej interpretacji tej roli.

Stosunek do roli kobiety w tradycji żydowskiej jest niezwiązany z wiekiem, ani też z deklaracją religijności. Tylko w pokoleniu kobiet urodzonych na przełomie lat 70. i 80. dostrzegłam różnicę w ocenie sytuacji kobiety w judaizmie, która była skorelowana z deklaracją religijności (religijność wpływała na pozytywny stosunek do tej sytuacji). Wśród respondentek deklarujących religijność dwie badane wychodzą poza tradycyjną interpretację rabiniczną i szukają dla siebie możliwości realizacji duchowej przez czytanie i samodzielne interpretowanie tekstów – co je niejako wyklucza z życia religijnego społeczności. Wydaje się, że podejście do kwestii kobiet w kulturze żydowskiej jest wynikiem przede wszystkim indywidualnych doświadczeń. Wyraźne jest to w stosunku kobiet do rabinek – te badane, które miały okazję się z nimi zetknąć, są znacznie bardziej pozytywnie nastawione do kobiet spełniających tę funkcję. To, co jest obecne w wielu opiniach, to przekonanie o zmianie pokoleniowej. Respondentki wskazują, że dziś żyje się inaczej, są inne możliwości i to przekonanie wyrażają także w ocenie sytuacji kobiet w Polsce.

Dużo jest kobiet, którym to nie odpowiada, ale to raczej z młodszego środowiska, bo teraz wszystkie dziewczyny są po wyższych studiach, wszystkie są wykształcone, wszystkie chcą zarabiać i zajmować jakieś stanowiska i wychodzić w świat. Natomiast to moje pokolenie powojenne, ale nie bardzo tradycyjne, bo w końcu nie czuję się jeszcze taka stara, to raczej było tak, że jest chłopak, wychodzi się za męża, prowadzi się dom i to jest właściwie rola kobiety. I mi to całkiem odpowiada (C)

– stwierdza sześćdziesięcioletnia badana.

Stosunek do sytuacji kobiet w Polsce

Wypowiedzi badanych wskazują na skupienie się na indywidualnym doświadczeniu i przekonaniu, że płeć nie ma istotnego wpływu na ich życiowe situa-

cje. Dominuje przekonanie o tym, że przepisy prawne nie są dyskryminujące wobec kobiet, a korzystanie ze stereotypu płci może ułatwiać życiowe sytuacje. Poniżej opinie kobiet z pokolenia powojennego i respondentki urodzonej przed wojną.

Nie jest taka fatalna [sytuacja kobiet w Polsce], po prostu trochę się niektórym paniom przewracało, bo nie jest tak bardzo znowu źle... No nie wiem, ja nie jestem też we wszystkich środowiskach, ale pracowałam tyle lat, nigdy nie było tego, że jak się było kobietą, to coś tam, no dużo przywilejów mają kobiety w końcu... Nie wiem, ja nie czuję tego, że kobiety są dyskryminowane, nie będę kłamać, że jest inaczej (C).

Podobno jest w Polsce dyskryminacja kobiet – mówię „podobno”, bo ja o tym czytam, osobiście się z tym nie spotkałam, ale myślę, że jest tak, że pewną pozycję trzeba sobie wywalczyć, nic samo nie przychodzi. I ja jestem na przykład przeciwna temu, żeby na listy wyborcze było obowiązkowe 50%, po prostu bym tego nie chciała. (...) Podobno jest dyskryminacja, ja o tym czytam, że badania wykazują, że kobiety mniej zarabiają, rzadziej awansują, rzadziej otrzymują stopnie naukowe. Mnie się wydaje, że to jest tylko częściowo kwestia dyskryminacji, a też wynik tego, że kobiety mają trudniej, nie dlatego, żeby celowo im ktoś utrudniał, ale że nie mogą pogodzić wielu ról. Jednak za kobietę nikt nie urodzi dziecka. Ma się to, co się wywalczy, naprawdę (E).

Jako kobieta też potrafię zadbać o siebie, że nie potrafię sięgnąć na tę półeczkę, że nie udźwignę i często korzystałam z takiej pomocy fizycznej (A).

Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób kobiety (zarówno z pokolenia powojennego, jak i z młodszej generacji) interpretują pojęcie feminizmu:

– jako przekonanie o wyższości kobiet:

Jakby to powiedzieć, kobiety są generalnie skromniejsze, więcej od siebie wymagają, są bardziej ofiarne, to nie znaczy, że ja jestem jakaś idiotka feministka, nie, nie (...) (I).

Wy tłumaczenie niewymyślone przez feministki, chociaż brzmi bardzo feministycznie. Od XVI wieku jest taka interpretacja rabiniczna, że kobieta z natury jest świętsza, jest bliżej Boga i nie musi się tak bardzo starać jak mężczyzna. Dowodem obrzezanie – chłopak, który się rodzi, coś musi zmienić w swoim ciele, żeby być bliżej Boga, być świętszym. Kobieta rodzi się doskonała i nie musi nic. I stąd dla kobiety mniej przykazań, a dla mężczyzny więcej, bo musi więcej robić, żeby się zbliżyć do Boga. Także – czy to jest coś przeciwko kobietom? Raczej odwrotnie (G).

– jako przekonanie o zlikwidowaniu różnicy płci:

Ja w ogóle jestem antyfeministką – uważam, że kobietom się należą jakieś szczególne prawa, nie w sensie uprawnienia, że to samo muszą robić co mężczyźni, na pewno należą im się jakaś szczególna ochrona i opieka i szczególne względy, ale też wcale nie muszą robić tego co mężczyźni, niech mężczyźni robią to, do czego mają predyspozycje, i kobiety też (A).

Moim zdaniem, karykaturalna definicja feminizmu i ambiwalentny stosunek do ruchu z nim związanego wśród badanych przeze mnie respondentek jest specyficznie polski. Titkow w analizie nieobecności grupowej solidarności kobiet w Polsce w ogóle wskazuje na takie przyczyny tego stanu rzeczy, jak: przywiązanie kobiet do sfery prywatnej, które nie pozwala na tworzenie silnych więzi grupowych poza rodziną i związane z nią zjawisko kojarzenia interesu kobiet z interesem Rodziny i Narodu; historyczno-kulturowy wzorzec Matki-Polki; okres PRL-u, gdzie aktywizacja kobiet była postrzegana jako narzucona z zewnątrz, obca – a działalność (czy raczej jej brak) „Ligi Kobiet” utrwaliła polityczną bierność kobiet, wreszcie zjawisko *backlashu* – kontrataku na postępy ruchu feministycznego w latach 90.

Co ciekawe jednak, badane pozytywnie oceniające sytuację kobiet, odcinające się od feminizmu, zwracają uwagę na problem godzenia życia zawodowego z macierzyństwem i tradycyjną rolą w domu:

Jeśli socjologia i magistranci mogą poczynić jakieś zmiany, to byłoby bardzo istotne, mianowicie: jeśli kobieta ma pracę zawodową i jeszcze do tego czynności domowe – to uważa się to za normalne. A jak mężczyzna ma pracę zawodową i musi coś zrobić w domu, to tak lamentuje... (A).

Reprezentantki pokolenia powojennego, które dystansują się od feminizmu i nie dostrzegają dyskryminacji kobiet, odnoszą się do swoich osobistych negatywnych doświadczeń związanych z oczekiwaniami wobec swojej płci:

W moim małżeństwie było tak, że kobieta to jest wyrobnik. Mężczyzna pracuje, kobieta pracuje, a potem mężczyzna sobie nakłada słuchawki na uszy, słucha muzyki czy wychodzi z kolegami, a kobieta myje okna, sprząta, gotuje, zajmuje się dzieckiem – to było nie do zaakceptowania dla mnie i strasznie się buntowałam przeciwko temu (A).

Myśmy, wszystkie kobiety, weszły w takie koleiny od zawsze, że musi się [robić] tak jak matka.

Kobiety, dostrzegając stereotypy i ich szkodliwość, nie widzą żadnego wspólnego interesu kobiet, zarówno żydowskich, jak i polskich. Mogą to czynić z obawy przed stygmatyzacją jako przedstawicielki grupy dyskryminowanej. Tylko dwie z respondentek, reprezentujące najmłodsze pokolenie, krytycznie oceniają pozycję kobiet w Polsce i widzą potrzebę zmian.

Generalnie źle, w mieście jest więcej opcji, nie każdy ma powołanie do tego, by być matką, natomiast mimo dużych zmian – bo jednak jest ogromna zmiana w tym, jak żyję ja, a jak żyła moja matka w moim wieku (...) – ludziom nadal trudno sobie uzmysłowić, że nie każda kobieta chce i może być matką. (...) I kwestia seksizmu, przemocy w rodzinie, takich rzeczy jest dużo. Nie należy też przesadzać, bo pewne rzeczy są nie tyle seksizmem, co wieśniactwem i buractwem. I to jest przykre (H).

Czy żydowska społeczność się pod tym względem wyróżnia? Wypowiedzi badanych na to nie wskazują, a jedna z nich wprost podsumowuje:

Chyba nie ma tej specyfiki, wydaje mi się, że już nie ma. Dzisiaj jak się wejdzie w jakieś środowisko, to wszędzie są ludzie tacy i tacy, Żydzi czy nie-Żydzi. Nie widzę już tej różnicy... no bo skąd (I).

Podsumowanie

Badania, które stały się podstawą niniejszego artykułu, przyniosły obraz Żydówek krakowskich jako grupy niejednorodnej, zróżnicowanej poglądowo. Wspólną cechą badanych okazało się procesualne budowanie tożsamości jako świadomego wyboru zainteresowanych.

Tradycyjne postrzeganie ról kobiet i mężczyzn znalazło odzwierciedlenie w stosunku do miejsca kobiet w społeczności żydowskiej, choć tu już się pojawiło większe zróżnicowanie w zależności od własnych doświadczeń. Negatywny stosunek do ortodoksyjnych praktyk idzie w parze ze zrozumieniem dla tej tradycji zgodnym z rabiniczną interpretacją. Niejednoznaczny jest pogląd respondentek o judaizmie reformowanym i kobietach rabinkach. Pojawiają się sformułowania o „dorabianiu sobie wąsów”, wchodzeniu w nie swoją rolę, robieniu czegoś na siłę. Dosyć wyraźny jest brak wiedzy na temat tego nurtu, co skutkuje właśnie ambiwalentnym do niego stosunkiem. Najbardziej pozytywnie odnosi się do reformowanych nabożeństw najstarsza respondentka, która kilkakrotnie wyrażała niezadowolenie z funkcjonującego w Krakowie ortodoksyjnego sposobu prowadzenia modlitw.

Z niewielkim poparciem dla zmiany roli kobiety w synagodze łączy się także przekonanie o miejscu kobiety w społeczności żydowskiej w ogóle. Respondentki wskazują na rolę macierzyńską, opiekuńczą, związaną z wprowadzeniem harmonii – czyli tradycyjną funkcją kobiety zarówno w polskiej, jak i żydowskiej kulturze. Jednocześnie podkreślana jest duża aktywność kobiet – co już jest historycznym zjawiskiem społeczności żydowskiej.

W ocenie sytuacji kobiet w Polsce wyraźnie widać, że badane odnoszą to zagadnienie wyłącznie do swoich osobistych doświadczeń, które w związku z tym, że są osobami wykształconymi, aktywnymi zawodowo bądź przygotowującymi się do tej aktywności i żyjącymi w dużym mieście – są specyficzne. Większość respondentek dobrze ocenia sytuację kobiet, nie dostrzegając dyskryminacji, a czasem winą za nią obarczając same kobiety. Nie ma mowy w kontekście tych wypowiedzi o interesie grupowym kobiet, postrzeganiu ko-

biet jako kategorii społecznej czy istnieniu jakichkolwiek uniwersalnych problemów tej zbiorowości (Titkow 2007: 255). Badane kobiety nie utożsamiają się jako grupa z innymi kobietami w Polsce, ani też nie prezentują solidarności wewnątrz własnej grupy żydowskiej.

Rezultaty wywiadów uzupełniane na bieżąco obserwacją uczestniczącą ukazały obraz społeczności żydowskiej w Krakowie jako przyjaznej kobietom, ale niewystarczająco odpowiadającej ich potrzebom. Brak poczucia wspólnoty kobiet skutkuje tym, że te, które w ramach funkcjonującej społeczności nie potrafią przekroczyć napotykanych barier, izolują się i wybierają alternatywne formuły. Nie daje to perspektyw na reformy w obrębie lokalnej diaspory, co więcej, prognozuje utratę potencjału tych kobiet, które nie odnajdą dla siebie możliwości realizacji. Warto byłoby kontynuować badania w innych miejscach, by móc zniwelować lub rozszerzyć tę diagnozę na resztę kraju. Z praktycznego punktu widzenia warto zaś, moim zdaniem, odslaniać przed polskimi Żydówkami bogatą historię przedwojennych aktywistek diaspory, która jest inspirującą alternatywą dla dominującego nurtu judaizmu w Polsce.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt. 2002. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Berger, Peter L.; Luckman, Thomas. 1983. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Braidotti, Rosi. 1995. Podmiot w feminizmie. *Kwartalnik Pedagogiczny*, R. 40, nr 1–2.
- Cukras-Stelągowska, Joanna. 2007. Młodzi Żydzi w Polsce: socjologiczna analiza tożsamości społeczno-kulturowej. *Midrasz*, 2 (118), s. 26–31.
- Engelking, Barbara. 2001. *Zagłada i pamięć: doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Feldman, Emanuel. 1999. Orthodox Feminism and Feminist Orthodoxy. *Jewish Action*. 5760. Dostępny: <http://www.ou.org/publications/ja/5760winter/orthodox%20feminism.pdf>.
- Fuszara, Małgorzata. 2002. Zmiany w świadomości kobiet w Polsce w latach dziewięćdziesiątych. W: Małgorzata Fuszara (red.), *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontrakt płci?* Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Giddens, Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gonczarska, Miriam. 1997. Polska specyfika. *Midrasz*, 7/8, s. 16.
- Graff, Agnieszka. 2008. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Graff, Agnieszka. 2001. *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

- Hartman, Tova; Marmon, Naomi. 2004. Lived Regulations, Systemic Attributions: Menstrual Separation and Ritual Immersion in the Experience of Orthodox Jewish Women. *Gender & Society*, 18 (3), s. 389–408.
- Jutkiewicz, Katarzyna. 1997. Naród odrębny. *Midrasz*, 7/8, s. 6–7.
- Każmierska, Kaja. 1998. *Biografia i pamięć: na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*. Kraków: Nomos.
- Konecki, Krzysztof. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Manekin, Rachel. 2005. *The Last Generation*. W: Chaeran Freeze; Paula Hyman; Antony Polansky (eds.), *Polin. Studies on Polish Jewry*, vol. 18: *Jewish Women in Eastern Europe*. Portland, Oregon.
- Melchior, Małgorzata. 2004. *Zagłada i tożsamość: polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Millen, Rochelle L. 1995. An Analysis of Rabbinic Hermeneutics B.T. Kiddushin 34a. W: Tamar M. Rudavsky (ed.), *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*. New York: New York University Press, s. 25–38.
- Myers, Jody; Litman, Jane Rachel. 1995. The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World. W: Tamar M. Rudavsky (ed.), *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*. New York: New York University Press, s. 51–80.
- Orwid, Maria. 2006. *Przeżyć i co dalej?* Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Penn, Shana. 2000/2001. Pluralism in Poland? Democracy in the Balance. Jewish Feminists Rally for Tolerance in a Post-Communist World. *Lilith the Independent Jewish Magazine*, 25 (4), s. 24–27.
- Penn, Shana. 2003. *Podziemie kobiet*. Warszawa: Rosner & Wspólnicy.
- Plaskow, Judith. 1990. *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Ramji, Hasmita. 2008. Exploring Commonality and Difference in In-Depth Interviewing: A Case-Study of Researching British Asian Women. *The British Journal of Sociology*, 59 (1), s. 241–256.
- Rochwerger, Joy. 1997. Taka jest moc Tory. *Midrasz*, 7–8, s. 10–11.
- Shalvi, Alice. 1995. The Geopolitics of Jewish Feminism. W: Tamara M. Rudavsky (ed.), *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*. New York: New York University Press, s. 231–242.
- Silverman, Dawid. 2007. *Interpretacja danych jakościowych: metody analizy rozmów, tekstu i interakcji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smith, Ailbhe. 1995. Women's Studies a dyscypliny naukowe. *Kwartalnik Pedagogiczny* R. 40, nr 1–2, s. 63–74.
- Szwed, Anna. 2006. Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie. W: Katarzyna Leszczyńska; Agnieszka Kościańska (red.), *Kobiety i religie*. Kraków: Nomos, s. 15–32.
- Titkow, Anna. 1995. Kobiety pod presją? Proces kształtowania się tożsamości. W: Anna Titkow; Henryk Domański (red.), *Co to znaczy być kobietą w Polsce*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii.
- Titkow, Anna. 2007. *Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

- Umińska-Keff, Bożena. 1997. Czy Żydówki są Żydami? *Midrasz*, nr 7–8, s. 69–69.
- Umińska-Keff, Bożena. 2001. *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze*. Warszawa: Sic!
- Zierkiewicz, Edyta; Kowalczyk, Izabela. 2005. *Kobiety, feminizm i media*. Wrocław: Konsola.